

⁵ См.: *Берви-Флеровский В. В.* Свобода речи, терпимость и наши законы о печати. СПб., 1869; *Градовский А. Д.* О свободе русской печати. СПб., 1905; *Арсеньев К. К.* Законодательство о печати. СПб., 1903.

⁶ *Прохоров Е. П.* Обсуждение проблем свободы печати в России во второй половине XIX века // Вести. Моск. ун-та. Сер. 10, Журналистика. 2003. № 4. С. 91.

⁷ *Фойницкий И. Я.* Моменты истории законодательства о печати // Фойницкий И. Я. На досуге: Сб. юрид. ст. и исслед. с 1870 года. СПб., 1900. Т. 2. С. 131—264 (далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы).

⁸ Сборник узаконений и распоряжений правительства по делам печати. СПб., 1878. С. 1.

⁹ *Андреевский И. Е.* Полицейское право. Т. 1. Введение. Ч. 1. Полиция безопасности. СПб., 1874 (далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы).

¹⁰ *Van Lang A., Gondouin G., Inserguet-Brisset V.* Dictionnaire de droit administratif. P., 1997. P. 213.

Материал поступил в редакцию 07.12.2006 г.

И. И. Замощанский

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ И ФЕНОМЕН ПЛОТИ

Мы полагаем, что антропоцентричное мышление, утвердившееся в культуре Нового времени, непосредственно связано с приданием более высокого онтологического статуса внутреннему миру, т. е. имеет отношение к возникновению индивидуальности. Высокий онтологический статус «внутренний мир» получает в Средние века. Условием самого появления такой номинации, как «внутренний мир», стала дифференциация телесности на тело и плоть. Ведь само тело есть условие дифференциации мира на «внутренний» и «внешний».

Возникновение человеческой индивидуальности, а также осознание человеком своей независимости и самостоятельности происходило за счет усложнения и расширения пространства внутренней жизни человека. Это осуществлялось через дифференциацию телесности на тело и плоть, произошедшую в рамках средневекового мировосприятия.

Как известно, античность не знает внутреннего мира. Душа в воззрениях античных мыслителей представляет мир внешний, т. е. выступает способом связи человека с истинным умопостигаемым миром. Отсюда понимание человека как микрокосма в макрокосме, идеал калокагии, скульптурность, чувственность, присущие античному мировосприятию. Древнегреческому человеку ничего не известно о муках совести, терзаниях плоти, необходимости ее умерщвления, о

ЗАМОЩАНСКИЙ ИВАН ИГОРЕВИЧ — старший преподаватель кафедры философии Уральского государственного технического университета — УПИ.

© Замощанский И. И., 2007

практике с-мирения, аскетизме. Хотя в древнегреческом языке есть слово «плоть» — «саркос» (*sarkos*), оно имеет значения «мясо, разъятое тело» и противоположно по смыслу целостности тела (*soma*). Здесь есть элемент, который характерен для средневекового отношения к плоти, а именно как части человека, отделившейся, отпавшей от священного единства, потерявшей целостность, при-сущую телу. Этот важнейший элемент недостаточно проявлен в античных взглядах на человека, скрыт за восхищением телесным совершенством, структурной оформленностью бытия. Греческое тело «... все представлено на своей поверхности»¹.

Хотя уже в философии Платона просматривается устойчивая связь физического и этического моментов (изменчивость материи как основа наличия в мире несправедливости), тем не менее античное мировоззрение подчеркнуто «поверхностно», телесно: мир воспринимался в образе тела, а тело — в образе мира, что является производным феноменом от непосредственности бытия человека в мире, близости вещей, нерасчлененности тела и мира.

Здесь же лежит онтологический исток древней идеи всеобщего подобия, человека как микрокосма в макрокосме. Не случайно первым философским принципом, выработанным древнегреческой философской школой элеатов, стал принцип тождества бытия и мышления.

Мы можем говорить о том, что первоначальный опыт взаимодействия человека с миром породил восприятие его хаотичности, непредсказуемости. Это потребовало особой концентрации от самого человека, настройки его восприятия. Той же непредсказуемостью характеризуется тело человека как часть внешнего мира. Поэтому свойствами мира вещей (изменчивость, движение) наделяется и тело человека, так как оно не представляет собой еще отдельную от мира, природы, космоса сферу жизнедеятельности, систему в системе, бытие в бытии. При этом, как отмечалось многими исследователями античной культуры и философии (А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи, П. П. Гайденко и др.), мир в представлении древнего грека — это совершенное, законченное, структурно оформленное тело. Следовательно, принцип тождества бытия и мышления, прошедший в различных вариантах через всю историю западноевропейской мысли, может рассматриваться как определенная степень вынесения мира вовне, становления его в качестве объекта, а человека — как субъекта. В контексте нашего подхода этот принцип характеризует основные особенности мировосприятия человека античной эпохи. Выделение человека из мира предполагало фиксацию на его динамичном аспекте. Дж. Кирк и Дж. Е. Гейвен в книге «Философы досократики» писали: «Анаксагор, как и некоторые другие его предшественники, стремится представить себе и описать подлинно бестелесную сущность. Но как для его предшественников, так и для него самого единственным критерием реальности является протяженность в пространстве. Сознание, как и все другое, телесно. Оно обязано своей властью своей исключительной остроте и частично тому факту, что оно одно, даже сталкиваясь с разнородностью, не смущается этой разнородностью»².

Именно поэтому для античной и средневековой философии характерна созерцательная позиция субъекта (человека, воспринимающего, познающего мир). В телесном аспекте эта позиция отличается определенной степенью пассивности. Чтобы фиксировать движение, изменение субъект должен находиться в статичном положении, которому соответствует состояние глубокой задумчивости, погружение во внутреннюю бездну бытия (вспомним скульптуры древнегреческих мудрецов).

Данный аспект говорит о том, что в древнегреческой культуре человек, субъект, по словам С. А. Азаренко, «не то, что определяет сущее, а то, через что определяется и выявляется оно»³. В этом смысле субъектность являла собой скорее проблему, так как человек, через его тело, был подчинен бытийным силам, что выразилось в философии стоицизма и древнегреческой трагедии. Как справедливо отмечает Х. Ортега-и-Гассет, «для античности субъект, осознавая нечто, как бы входит с ним в связь — так два физических тела, столкнувшись, оставляют отметины друг на друге.... Итак, субъект и объект ведут себя ровно так же, как два любых других физических тела»⁴. Отсюда и значение субъектности: «Под субъектом понимались или субстанция вообще, или единичное, оформленное бытие, под объектом — то, что существует в сознании в качестве мысленной конструкции»⁵. Тело изменяется, а потому становится возможной телесная дифференциация как остановка в анализе бесконечных трансформаций телесности. По отношению к движению тела и устанавливается объектный мир с устойчивой структурой.

Существенное усложнение в восприятие мира и места в нем человека происходит в культуре Средних веков. Мы связываем процесс индивидуализации и автономизации человеческого существования с дифференциацией человеческой телесности на тело и плоть, в результате которой зародилась тенденция, характерная для западноевропейской культуры: абсолютный приоритет внутреннего мира над внешним, а следовательно, ценность индивидуальности, независимости и аутентичности человеческого бытия. Как отмечает В. А. Подорога: «античное видение страдающего тела было слишком физично; лишенное внутреннего чувства терзаемой плоти, оно постигало смысл только внешне выражаемого телесного страдания, не предполагая при этом, что внутри тела могут располагаться невидимые силы, причиняющие боль»⁶.

Необходимо отметить две основные, наследующие античности, традиции трактовки человека и его тела: ветхозаветную и новозаветную. Соответственно в литературе выделяются два типа отношения к человеческому телу в христианской культуре: 1. Орфико-пифагорейско-платоновское (тело — темница, оковы души); 2. Библейское, где тело представляет возможность спасения человека и является храмом Бога⁷. Сама по себе телесность не является отрицательной характеристикой человека, ведь тело — это храм души. Дифференциация телесности на тело и плоть предопределила антропоцентризм новоевропейской философии, науки и культуры в целом. На приоритете внутреннего мира будет зиждется абстрактное (от лат. *abstractus* — «отвлеченный»; «отвлеченное» от непосредственной телесной

близости вещей) мышление Нового времени, а также зависимость человеческой жизни уже не от мира, бытия, природы (античность и Средние века), а от общества, социальности, встроенной во внутренний мир личности. В этом смысле совершенно справедливо Л. В. Круткин отмечает: «С точки зрения самости, плоть — это *“собственное тело”* (курсив мой. — И. З.), но это не собственность. Это всяма парадоксальное “свое”, которое на поверку оказывается собственностью иного субъекта — общности»⁸.

Мы согласны с точкой зрения М. М. Бахтина, который усматривает в средневековой народной культуре исключительно телесный момент, чуждый автономизации человеческого существования, заключенной в индивидуальном теле. Потому можно говорить о двух тенденциях, характерных для средневекового мировосприятия: утверждение понятия плоти в философии и теологии отражает объективный процесс усложнения внутренней жизни человека, что сказалось на углублении абстрактного мышления, которое немыслимо без определенной степени индивидуальности, автономности, обособленности от мира; с другой стороны, народная культура, повседневность устроена по меркам телесности, т. е. живет и воспроизводится посредством стихийно (но не случайно) сложившихся способов и форм деятельности, которые конституируются взаимодействием тела и мира (телесность). «Материально-телесное начало воспринимается здесь как универсальное и всенародное и противопоставляется всякому отрыву от материально-телесных корней мира, всякому обособлению и замыканию в себя, претензиям на отрешенную и независимую от земли и тела значимость»⁹.

Таким образом, дифференциация телесности на тело и плоть связана с процессом обособления и автономизации бытия человека. Это стало основой понимания человека как субъекта. Поставленные античной философией проблемы взаимодействия элементов, души и тела, мира материально-чувственного и трансцендентного в философии Средневековья приобрели другое звучание, а именно: проблемы воскрешения, воплощения и природы Бога, непорочного зачатия, троичности при единосущности. Вследствие означенной инвариантности проблематики человеческой (божественной, природной) телесности можно говорить о продолжении процесса телесной дифференциации как выходе на новую ступень индивидуализации человека и теоретизации (концептуализации) мира: помещение Бога во внутрь, углубление в этом смысле внутренней жизни стало возможным при телесной дифференциации: выделении в теле пространства греховного, плоти как определенного состояния человеческого тела, которое необходимо преодолеть. С появлением феномена плоти обретается интимность духовного страдания, мук борьбы с собственной греховной природой. Намечалось становление того горизонта, когда человек эпохи Возрождения сможет оформить на себе культуру самосознания и самореализации, что связано с культурой свободы тела в системе человек — мир (вспомним Великие географические открытия). Но возможным данный феномен стал только благодаря дифференциации телесности человека на тело и плоть, что на выходе позволило обрести богатый мир «внутренних пережива-

ний», мир внутрителесный, где освободилось «место», «получило место» «глубокое», «личное», интимное, экзистенциальное переживание божественного, трансцендентного, т. е. определенный род коммуникации, взаимодействия. Тело сохраняет вид границы, предела, но уже не столько между человеком и бытием, существуя как условие разделения идеального и материального, а получает значение сакрального (духовного, смыслового) пространства. Мы полагаем, что описанный мировоззренческий поворот повлиял на возникновение научной рациональности, а также определил трактовку субъектности, характерную для философии и науки Нового времени.

В русле наших рассуждений французский философ М. Мерло-Понти отмечает, что у одного из самых рационально мыслящих философов Нового времени Рене Декарта понимание телесности зависело от действительного самоощущения людей той эпохи. «Удаление» тела из дискурса и пространства действительного осуществления культуры произошло как *операция* (катартический эффект радикального сомнения Декарта), которая позволила мыслить нечто определенным, «научным», рациональным способом, предполагая при этом некоторое экзистенциальное усилие (как самого Декарта, так и ученых в принципе).

Так, П. Валери писал, что «Я» Декарта — «геометрично»¹⁰ и «сильно ощущаемо»¹¹. Мерло-Понти упоминал, что «картезианской моделью видения было ощущение»¹². По его мнению, пространство для Декарта было по преимуществу *в себе*, где «ориентация, полярность, горизонт оказываются в нем феноменами, связанными с моим присутствием (курсив мой. — И. З.)»¹³.

Исходя из вышесказанного, становится более понятным теоретическое удаление тела, произошедшее в философии и науке Нового времени: высокий уровень абстракции, понятийная строгость и методологическая оптимизация содержания мышления способствовали центрированию человека на самом себе, что предполагало редукцию тела к механизму. Понадобились наиболее точные понятия, характеризующие обособившийся «внутренний мир» человека: психика, мозг, сознание и самосознание, Я и самость и т. д. И это вполне объективный процесс: наука немыслима без определенной степени индивидуальности. «Взгляд на мир с позиции своего «я», сознание значимости последнего как творческого начала, ощущение автономии своей личности, выступающей в качестве “производящей причины” (субъекта) действий, вытекающая отсюда возможность свободного интеллектуального конструирования интеллектуальных миров, а также “второй природы”, являются фундаментальными предпосылками возникновения и развертывания научной и любого другого вида рациональной деятельности»¹⁴. Следовательно, построение картины мира — «это результат деятельности человека-творца, использующего имеющийся у него потенциал интеллектуальных, моральных и физических сил для постижения и упорядочения тех аспектов “бытия-в-мире”, которые осознаются им в качестве сущностей, принципиально отличных от “я”, в котором сконцентрирована его “самость” (источник познавательной активности), т. е. в виде объектов»¹⁵.

Таким образом, абстрактное мышление, рационализация и идеализация бытия выступают средством против «головокружительной близости вещей» (М. Мерло-Понти). Борьба против непосредственной данности мира дает возможность его организации, осуществления контроля и прогнозируемости, вычислимости возможных событий.

Мы полагаем, что дифференциация телесности на тело и плоть, произошедшая в культуре Средневековья, оказала влияние на понимание автономности и индивидуальности, характерное для западноевропейского мировоззрения, а также определила специфику процесса теоретизации и концептуализации бытия, возникновения научной рациональности. В рамках западноевропейской культуры принцип индивидуальности и автономности был значительно гипертрофирован. Это привело к различным кризисам в экзистенциальной и социальной сферах жизнедеятельности человека: кризису идентичности, невротичности, одиночеству, тревоге, отчуждению. Обращение к телесности позволяет прояснить онтологические (объективные) предпосылки традиционных ценностей: автономность, индивидуальность, субъектность, рациональность.

¹ Подорога В. А. Выражение и смысл. М., 1995. С. 53.

² Цит. по: Гуддинг Д., Леннокс Дж. Мировоззрение: человек в поиске истины и реальности. Ярославль, 2004. Т. 2, кн. 1. С. 55.

³ Азаренко С. А. Топология культурного воспроизводства (на материале русской культуры). Екатеринбург, 2000. С. 53.

⁴ Ортега-и-Гассет Х. Две главные метафоры // Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2003. С. 478.

⁵ Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург, 1993. С. 8.

⁶ Подорога В. А. Выражение и смысл. С. 66—67.

⁷ См.: Косевич Е. Раннехристианская философская мысль в отношении проблематики тела // Филос. науки. 1993. № 5. С. 23.

⁸ Круткин В. Л. Онтология человеческой телесности (философские очерки). Ижевск, 1991. С. 41.

⁹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 25—26.

¹⁰ Валери П. Декарт // Вопр. философии. 2005. № 12. С. 165.

¹¹ См.: Там же. С. 166.

¹² Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992. С. 25.

¹³ Там же. С. 21.

¹⁴ Гуддинг Д., Леннокс Дж. Мировоззрение... С. 90.

¹⁵ Гайденко В. П. Западноевропейская наука в Средние века: общие принципы и учение о движении. М., 1989. С. 90.

Материал поступил в редакцию 17.11.2006 г.